

Relația dintre religie și politică în gândirea catolică actuală: Metz, Küng, Ratzinger

Tat, Alin

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Tat, A. (2007). Relația dintre religie și politică în gândirea catolică actuală: Metz, Küng, Ratzinger. *Studia Politica: Romanian Political Science Review*, 7(4), 979-986. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-56144-3>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/1.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/1.0>

Relația dintre religie și politică în gândirea catolică actuală: Metz, Küng, Ratzinger

ALIN TAT

Tematizarea raportului dintre religie și politică în catolicism presupune o trecere obligatorie prin gândirea augustiniană. *De civitate Dei* oferă nu doar prima teologie creștină a istoriei, așa cum se consideră de obicei, ci și jaloanele problematicei noastre: distincția celor două cetăți, *civitas Dei versus civitas terrena*, durează până astăzi în Occident¹.

Pentru filosofii antici tema politică face parte din discursul etic, constituindu-se într-un capitol eminent al acestuia. În context creștin, politicul și moralul se colorează cu nuanțe religioase. Dimensiunea politică a ființei umane nu mai poate fi separată de elementul cultic, iar interacțiunea dintre stat și instituția ecleziastică vizează armonizarea finalității eterne cu un bine/bun temporal².

Binele comun transcende ordinea strict individuală a moralității, încadrându-se într-un plan care, la rândul său, depășește o perspectivă imanentă. Augustin nu vede nici o opoziție între ordinea politică și scopul ultim al eforturilor umane, care este mântuirea, ci o subordonare firească a celei dintâi. Buna guvernare are loc doar atunci când este respectată ierarhia activităților³.

Încercând să determine locul lui Augustin în istoria ideilor politice, Ernst Cassirer subliniază rolul cardinal pe care acesta îl acordă dreptății în construcția politică⁴. Virtutea fondatoare pentru ordinea socială este dreptatea. Preluând definiția republicii dată de Cicero, Augustin o precizează în sensul propriei sale concepții despre cetatea divină. Misiunea statului este apărarea dreptății, ceea ce va constitui nucleul teoriilor politice medievale. Fără virtutea civică a dreptății, ca fundament al dreptului, nici un imperiu nu este altceva decât o „societate de tâlhari”⁵.

¹ Astfel, Jean-Claude ESLIN, notează: „Conștiința occidentală a suferit o separare, un domeniu a rămas rezervat, puterea politică nu mai este sacralizată, un domeniu de autonomie a apărut prin raportare la interesele politice” (*Dumnezeu și puterea. Teologie și politică în Occident*, trad. T. Petrache și I. Floare, Anastasia, București, 2001, p. 117).

² Cf. *De civitate Dei* IV, 3 (trad. A. Toma, nepublicată): „Dacă ne închinăm și credem în adevăratul Dumnezeu și-l servim, potrivit rânduielilor religioase, însuflețiți de o înaltă moralitate, este util pentru oameni să cârmuiască timp îndelungat numai cei vrednici. Și din foloasele cele mari se vor împărtăși nu numai cei care cârmuiesc, ci mai ales cei care sunt cârmuiți”.

³ Cf. *ibidem*: „Într-adevăr, în ceea ce-i privește pe acești oameni, pietatea și cinstea lor, care sunt mari daruri ale lui Dumnezeu, sunt virtuți remarcabile menite să aducă adevărata fericire omului, prin care se poate trăi o viață bună pe acest pământ și obține dincolo de ea veșnicia. Prin urmare, pe acest pământ cârmuirea în mâinile celor vrednici e folositoare nu numai lor, ci este și în serviciul intereselor umane”.

⁴ Cf. Ernst CASSIERER, *Mitul statului*, trad. M. Sadovschi, prefață de Ovidiu TRĂSNEA, Institutul European, Iași, 2001, p. 131.

⁵ Cf. *De civitate Dei* IV, 4: „Dacă, prin urmare, dispare spiritul de dreptate, ce altceva sunt regatele decât niște puteri tâlhărești, care se bazează numai pe războaie tâlhărești? Și aceasta, pentru că războaiele tâlhărești nu sunt altceva decât niște mici regate. Acolo unde o mână de oameni sunt conduși prin

O putere politică nu poate avea niciodată o autoritate absolută deoarece depinde întotdeauna de legile dreptății, iar aceste legi sunt irevocabile și inviolabile întrucât reflectă legea divină. Între puterea politică și libertatea individuală există mereu o tensiune care atestă, pentru om, imposibilitatea de a-și delega misiunea și responsabilitatea care îi revin.

Cele două cetăți

Opoziția augustiniană a celor două cetăți ridică unele dificultăți în calea interpretării juste. Același termen, *civitas*, pare să fie utilizat în două accepțiuni diferite: mai întâi, el desemnează, în sens propriu, forma de organizare politică, dar, într-un al doilea sens, „mistic” – acela care mi se pare mai relevant, deși mai problematic la o lectură superficială – semnifică o societate spirituală, alcătuită fie din cei drepti, fie din grupul neglegiuitorilor. Pagini celebre din *De civitate Dei* exprimă amintita antiteză:

„Două iubiri au clădit două cetăți: iubirea de sine până la nesocotirea lui Dumnezeu a făcut cetatea pământească; iubirea de Dumnezeu până la nesocotirea de sine a făcut cetatea cerească. Una se glorifică în ea însăși, cealaltă întru Domnul. Una își cerșește slava de la oameni; Dumnezeu, martor al conștiinței, este cea mai mare glorie a celeilalte. Una, sprijinită pe propria ei glorie, înalță capul, cealaltă se adresează Dumnezeului ei: Ești slava mea și cel ce înalți capul meu. Pentru împărații și neamurile pe care una și i-a supus, înțâietate are patima puterii; în cealaltă, toți slujesc aproapelui în dragoste, stăpânii veghează să le fie bine slujitorilor, aceștia îi ascultă”¹.

Desigur, dificultatea constă în a menține cele două sensuri fără a le confunda, dar și fără a le separa definitiv. Dacă cetățile ar avea doar sensul unor instituții vizibile, atunci statul ar trebui asimilat cetății diabolice, iar Biserica orașului sfânt. În caz contrar, dacă antagonismul ar fi pur spiritual, atunci ar trebui introdusă o a treia cetate, politică în sens propriu, cu un statut de neutralitate. Ambele variante trădează însă gândirea autorului: prima ignoră fundamentul spiritual al distincției, în timp ce a doua caută o soluție care nu se găsește în textele augustinene².

Ambiguitatea expresiei *civitas terrena*, dificil de tradus univoc prin cetatea istorică sau diabolică, trădează poate o notă de pesimism cu privire la modul în care Augustin privea societățile în sens politic, acestea riscând mereu să cadă într-o logică a voinței de putere.

ordine de un conducător, acolo se constituie un grup de indivizi legați între ei printr-un pact, iar prăzile capturate sunt împărțite potrivit legii bunului plac”.

¹ XIV, 28.

² Cf. *ibidem*: „Prima cetate, în făptura propriului ei conducător, își admiră puterea. Cealaltă îi spune Dumnezeului ei: Iubi-Te-voi, Doamne, Domnul este întărirea mea. De aceea, în prima, înțelepții, care duc o viață întru totul omenească, au umblat după bunuri trupesti sau ale minții – sau după ambele deodată; aceia care l-au putut cunoaște pe Dumnezeu nu l-au preamărit ca Dumnezeu și nu i-au adus mulțumire, ci au rătăcit în cugetări inutile, iar inima lor nechibzuită s-a întunecat. Pretinzându-se înțelepți (adică stăpâniți de propriul lor orgoliu și lăudându-se cu mintea lor), au înnebunit și au înlocuit gloria Dumnezeului nepieritor cu imitația chipului omului pieritor, al păsărilor, al patrupedelor și al reptilelor [...] Dar în cealaltă cetate, toată înțelepciunea omului stă în evlavia care, singură, îi aduce Dumnezeului adevărat cinstea cuvenită și care așteaptă drept răsplată lumea sfinților, cea a oamenilor și de asemenea cea a îngerilor, astfel ca Dumnezeu să fie toate în toți”.

Este interesant de notat că același pericol pândește toate statele în egală măsură, Augustin neexcluzând în vreun fel de la această soartă Imperiul creștin. Viziunea augustiniană se menține departe de orice sacralizare a puterii și, prin aceasta, se dovedește a fi critică față de idealismul politic.

Teologia politică

Johann Baptist Metz (n. 1928) este considerat drept fondatorul *teologiei politice* în ambientul catolic din a doua jumătate a anilor '60, așadar imediat după Conciliul Vatican II. Programul său teologic a devansat, în prima sa fază (1965-1968), cu doar câțiva ani celebra *teologie a eliberării* din America Latină (1968-1972).

În ce constă noutatea programului teologic al lui Metz? Aceasta poate fi sesizată în articularea criticii sale (*pars destruens*) cu propunerea pozitivă (*pars construens*). Astfel, într-un prim moment, *teologia politică* se contrapune tendinței de privatizare a credinței, căreia i se opunea deja Henri de Lubac în al său *Catholicism* din 1937, prin subtitlul *Aspecte sociale ale dogmei*. Metz utilizează în același sens conceptul de *deprivatizare* (*Entprivatisierung*) a credinței. Religia este privită ca irelevantă social potrivit doctrinelor Iluminismului și, mai recent, marxismului de toate orientările.

Pornind de la acest diagnostic, teologul german propune, într-un al doilea moment, revenirea religiei în sfera publică, printr-o explicitare socială a mesajului creștin. Poziția lui Metz nu provine din ignorarea criticilor iluministă și marxistă, ci ea se dezvoltă prin aprofundarea problematicii în chiar sensul acestor critici. Răspunsul *teologiei politice* ține cont de necesitatea reevaluării raportului dintre teorie și practică, așa cum reclamă critica marxistă. Pentru aceasta, autorul apelează la orizontul eshatologic al tradiției biblice, care îi permite credinciosului să păstreze mereu distanța necesară față de orice realizare istorică și socială, oricât de tentantă ar părea ea. *Rezerva eshatologică* este expresia teologică a respingerii tuturor utopiilor, dar și a dezvrăjirii prezentului. *Teologia politică* astfel practică își dovedește potențialul critic față de propaganda de orice fel. Ea nu se dorește a fi o materie teologică nouă, ci o radicalizare, *social* eficace, a creștinismului. Vocabularul teologiei se opune limbajului de lemn al propagandei ideologice prin transformarea interioară, la nivelul conștiinței.

În mod concret, programul *teologiei politice* se poate explicita pe mai multe paliere: a) prin promovarea persoanei, ireductibilă la orice instrumentalizare sau manipulare de natură tehnologică sau politică; b) prin rezistența la ideologii; c) prin revelarea potențialului critic al iubirii, care este și fundamentul mesajului creștin.

Intermezzo: Hans Küng

Am selectat din vasta producție teologică a lui Hans Küng (n. 1928) un capitol din lucrarea sa din 1974 intitulată *Christsein (A fi creștin)*, care ilustrează indirect raportul dintre religie și politică. Autorul abordează aici implicațiile sociale ale creștinismului, în finalul unei ample sinteze asupra semnificației creștinismului pentru omul contemporan. În continuare, voi prezenta principalele teze ale teologului de la Tübingen cu privire la această temă, urmând propria sa analiză.

În primul rând, pentru Küng, mesajul creștin nu este unul esențialmente politic deoarece Isus nu trebuie confundat cu figura unui revoluționar în plan social.

Asumându-și această premisă, autorul nu ocolește însă consecințele politice ale *kerygmei* atunci când notează că:

„Refuzând foarte clar violența, ura și răzbunarea, Isus nu a fost un om al *establishment*-ului și nici un apologet al ordinii existente. Pornind de la exigența lui Dumnezeu față de om, el a pus în cauză în mod radical sistemul religios și social; și doar în această măsură mesajul său a avut implicații politice”¹.

Această primă teză, consonantă parțial cu critica marxistă, este convergentă în fond cu programul *teologiei politice* al lui Metz.

Küng evită, pe de o parte, separarea dogmaticii de etică, adică – în alți termeni – a teoriei de practică, atât la nivel individual cât și la nivel social și, pe de altă parte, *politizarea teologiei*, fie în direcția „stângii”, reformiste, fie a „dreptei”, conservatoare. Autorul discută meritele și riscurile *teologiei politice*, adesea considerată drept prea academică, precum și ale *teologiei eliberării*, versiune deseori marxizantă a acesteia. În opinia sa, o justă poziționare teologică în raport cu politicul trebuie să aibă mereu o dimensiune critică față de ideologii:

„Altădată, teologia politizantă se considera drept conștiința unei politici de dreapta; astăzi, ea vrea să aducă același serviciu unei politici de stânga. Dar atât una cât și cealaltă dintre aceste concepții teologice politizante nu conduc oare la abolirea distanței critice și a respectului față de autonomia, modernă și seculară, a politicii, a statului și a societății, toate trei incluse în «mundanitatea» lumii și nicidecum necesitând o interpretare teologică neo-integristă? Atât una cât și cealaltă dintre cele două concepții nu ratează oare adevărata relevanță politică a mesajului creștin, din care nu pot fi deduse, simplu și direct, nici o politică determinată și nici o panoplie de soluții precise pentru probleme juridice și constituționale sau pentru conduita în materie economică, socială, culturală sau pentru politica externă?”²

Küng preferă, în analiza sa, oricărei alte expresii (teologie politică, teologia eliberării, teologia revoluției, teologia realităților terestre, teologia secularizării) pe cea de *teologie critică a societății*, ca fiind cea mai clară în raport cu necesara libertate de judecată a persoanei față de *statu quo*. Autorul formulează două implicații importante ale atitudinii creștine în plan social:

1. „Omul nu poate trăi fără norme, iar în societatea actuală mai puțin decât niciodată. Însă, la nivelul *praxis*-ului, creștinul va interpreta aceste norme și le va pune (sau nu) în aplicare în funcție de iubirea sa binevoitoare a semenului”.

2. „Într-o situație concretă, așadar, este bun ceea ce contribuie la servirea aproapelui, a celui care are nevoie de mine și este rău ceea ce îl nedreptățește sau îi aduce prejudicii”³.

În dialog cu teologia latino-americană a eliberării, dar și cu rezerve *vis-à-vis* de aplecarea marxistă a acesteia, Küng nu conține să repete necesitatea depolitizării directe a teologiei pentru a-i permite acesteia să-și împlinească rolul de inspiratoare a compor-

¹ Hans KÜNG, *Être chrétien*, Seuil, Paris, 1978, p. 648 (trad. noastră).

² *Ibidem*, p. 651 (trad. noastră).

³ *Ibidem*, p. 656 (trad. noastră).

tamentelor sociale și personale, fără putință, însă, de legiferare a lor. Alte două consecințe derivă din situația fundamental ambiguă a unor, așa-zicând, realități terestre:

1. „Dacă, în mod individual, creștinii trebuie să ia poziție față de toate problemele care apar, în schimb, Biserica, în calitate de comunitate de credință și reprezentanții săi, nu au această datorie; ei nu au nici puterea și nici obligația de a lua poziție față de toate chestiunile care se prezintă”.

2. „Chiar în chestiunile controversate privitoare la societate, Biserica și reprezentanții ei au posibilitatea, datoria și obligația de a lua poziție în mod oficial în cazurile, și numai în cazurile în care misiunea lor particulară îi îndreptățește să o facă: acolo unde și în măsura în care evanghelia lui Isus Christos – și nu o teorie oarecare – o cere și într-o manieră foarte clară – nu doar într-o formă îndoielnică”¹.

Tezele teologului de la Tübingen minorează nevoia de intervenție directă a magisteriului eclesial și argumentează în favoarea unui pluralism *de drept* în interiorul Bisericii. Responsabilizarea personală, dar și aplicarea principiului subsidiarității în varietatea situațiilor comunitare conduc la o dinamică a credinței, trăite inclusiv în dimensiunea sa socio-politică. Analiza autorului se încheie cu un apel la *mărturia creștină*, care poate lua uneori forma eroică a martiriului. Relevanța politică a religiosului este astfel vizibilă și în soluția non-violenței:

„Non-violența poate să se reclame întotdeauna de la Isus Christos, în timp ce utilizarea violenței poate, în caz de necesitate, să se reclame de la rațiune. Comportamentele bazate pe violență, răzbunare, opresiune, intransigență, ură, sunt cu siguranță nedemne de persoana umană, și totuși cât de omenești, prea omenești. Renunțarea la violență și la voința de răzbunare, iertarea adversarului, acțiunea voluntară în direcția împăcării și căutarea dezinteresată a binelui celui alt sunt exigențe care ne vin de la Isus Christos”².

Joseph Ratzinger

Joseph Ratzinger (n. 1927) a consacrat numeroase pagini problemei politicului văzute din perspectivă catolică, dacă ar fi să amintim doar *Demokratie, Pluralismus, Christentum* (1984); *Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung* (1986), în care se raportează critic la anumite teze ale *teologiei eliberării*³; *Kirche, Ökumene und Politik* (1987), *Warheit, Werte,*

¹ *Ibidem*, p. 664 (trad. noastră).

² *Ibidem*, p. 667 (trad. noastră).

³ Pentru a clarifica anumite aspecte ambigue ale *teologiei eliberării*, cardinalul Ratzinger subliniază necesitatea teologică „de a distinge între ordinea naturală și ordinea supranaturală pentru a evita o amestecare a progresului pământesc cu mântuirea [...] Mântuirea are dimensiuni suplimentare ce trec dincolo de aspectele politice descrise. Altfel spus, teologia și politica nu se suprapun complet; fiecare dintre ele are o extensiune care o depășește pe cealaltă”. În sfârșit, la nivel filosofic, teoreticienii acestei mișcări teologice par să nu opereze un discernământ suficient astfel încât „principala critică la adresa acestei teologii este iraționalitatea ei filosofică, care apelează la forțele religioase ca justificare a iraționalului”. (*Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung*, Westdeutsche Verlag, Opladen,

Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft (1993). Recent, în prima sa enciclopedică papală, intitulată *Deus caritas est* a abordat în câteva paragrafe chestiunea dreptății sociale și, implicit, raportul religiei cu politica.

Astfel, în secțiunile §§ 26-29, Benedict al XVI-lea discută relația dintre dreptate și caritate, cu referire directă la aplicația sa politică. Repetând principii cunoscute ale doctrinei sociale catolice, el scrie: „Norma fundamentală a statului trebuie să fie căutarea dreptății și scopul ordinii sociale drepte constă în a garanta fiecăruia, respectându-se principiul subsidiarității, partea sa din bunurile comune” (§ 26, p. 40). Amintind principalele documente magisteriale în materie de gândire socială, începând cu enciclica *Rerum novarum* a lui Leon al XIII-lea (1891), trecând prin *Quadragesimo anno* a lui Pius al XI-lea (1931), *Mater et magistra* a lui Ioan al XXIII-lea (1961), *Populorum progressio* (1967) și *Octogesima adveniens* (1971) ale lui Paul al VI-lea și până la ceea ce el numește „trilogia enciclicelor sociale” ale lui Ioan Paul al II-lea, *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987), *Centesimus annus* (1991), Papa se referă în continuare la *Compendiul de doctrină socială a Bisericii*, redactat de către Consiliul Pontifical *Iustitia et Pax* și publicat în anul 2004, ca o sinteză a parcursului anterior.

Pentru o corectă abordare a carității creștine, Benedict al XVI-lea consideră oportună dezbateră temei politicului. Ghidându-se după distincția evanghelică a datoriei față de Dumnezeu și față de Cezar¹, pe urmele Sfântului Augustin² și ale Constituției conciliare *Gaudium et spes*³, Papa notează:

„Ordinea dreaptă a societății și a statului ține de datoria esențială a politicii [...] deosebirea dintre stat și Biserică sau, cum spune Conciliul Vatican II, autonomia realităților pământești ține de structura fundamentală a creștinismului. Statul nu trebuie să impună religia, ci să garanteze libertatea sa și pacea între adepții diferitelor religii; la rândul său, Biserica, expresie socială a credinței creștine, are independența sa și, întemeindu-se pe credință, trăiește într-o formă comunitară pe care statul trebuie să o respecte. Cele două sfere sunt distincte, dar mereu într-o relație reciprocă” (§ 28, pp. 41-42).

Ne putem întreba dacă nu cumva în spatele acestor afirmații se găsește o critică a modelului laicității *à la française* provenite inclusiv din experiența catolicismului trăit în context german și, ulterior, italian.

În opinia Suveranului Pontif, politica trebuie să se sprijine, în bună tradiție clasică, pe virtutea dreptății. Aceasta măsoară dezideratul binelui comun și însuflețește din interior activitatea politică:

„Dreptatea este scopul și deci măsura intrinsecă a oricărei politici. Politica este mai mult decât o simplă tehnică pentru definirea regulilor publice: originea și finalitatea sa se găsesc tocmai în dreptate, iar acest fapt este de natură etică. Astfel, statul se găsește de fapt în mod inevitabil confruntat cu întrebarea: cum poate fi realizată dreptatea aici și acum?” (§ 28, p. 42)

1986, pp. 13, 15, 20, apud Andrei MARGA, „Premisele unei dezbateri epocale: Habermas-Ratzinger”, în Jürgen HABERMAS, Joseph RATZINGER, *Dialectica secularizării. Despre rațiune și religie*, introducere de Andrei MARGA, trad. de D. Marga, Biblioteca Apostrof, Cluj, 2005).

¹ Matei 22, 21.

² Cf. *De civitate Dei* IV, 4.

³ Cf. *Gaudium et spes* § 36 (CONCILIUL ECUMENIC VATICAN II, *Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană*, „*Gaudium et spes*”, trad. Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, ed. de Organizația Catolică Internațională de Ajutorare „Kirche in Not”, Nyiregyhaza, 1990, disponibilă online la <http://www.ercis.ro/biblioteca/magisteriu.asp?id=64> (acces: iunie 2006).

Valorile, printre care și cele legitimate de credința creștină, alimentează rațiunea practică, ordonând-o spre scopuri dezirabile:

„Pentru a putea acționa în mod just, rațiunea trebuie să fie mereu purificată întrucât orbirea sa etică, decurgând din tentația interesului și a puterii care îi întunecă vederea, este un pericol imposibil de eliminat o dată pentru totdeauna. Aici politica și credința se întâlnesc [...] Credința este o forță purificatoare pentru rațiunea însăși”. (§ 28, pp. 42-43)

Credința sprijină rațiunea în exercițiu și fortifică în același timp discernământul acesteia. Fără să-și impună hegemonia asupra altor viziuni filosofice sau religioase, creștinismul dorește să colaboreze la realizarea binelui comun, care este scopul declarat al politicii.

Bazându-se în mod tradițional pe doctrina dreptului natural, Biserica apelează la dialogul întemeiat pe argumente raționale, asumându-și și în acest mod rolul său de pedagog în materie practică. Formarea conștiințelor, inclusiv în domeniul politic, este calea pe care mesajul creștin se difuzează în interiorul, dar chiar și dincolo de limitele instituției eclesiale. Edificarea societății și a statului de drept, ca datorii explicit politice, nu reprezintă misiunea imediată a Bisericii, însă aceasta trebuie să contribuie, prin membrii săi, la construirea cetății umane¹.

Limitele competenței politicii apar cu claritate atunci când enciclica tratează chestiunea iubirii (*caritas*):

„Statul care vrea să prevadă totul, care absoarbe totul în sine, devine în definitiv o instanță birocratică ce nu poate asigura esențialul de care are nevoie omul suferind și, în fond, orice om: dăruirea personală prin iubire. Nu avem nevoie de un stat care guvernează și domină totul, ci, dimpotrivă, de un stat care recunoaște generos și care susține, pe linia principiului subsidiarității, inițiativele diferitelor grupuri care compun societatea și care asociază spontaneitatea și apropierea de oamenii nevoiași”. (§ 28, p. 44)

În finalul acestor pagini de îndemn la implicare civică și politică, Benedict al XVI-lea subliniază că o misiune particulară în acest sens le revine credincioșilor și asociațiilor de laici, care sunt chemați, printr-un mandat implicit, să transpună mesajul creștin în noi forme social relevante.

În loc de concluzie

De la programul de *teologie politică* articulat de Johann Baptist Metz, trecând prin ideile în materie ale unui teolog atât de creativ și de combativ precum Hans Küng și până la tezele magisteriale ale cardinalului Ratzinger sau, apoi, ale Papei Benedict al XVI-lea,

¹ Cf. *Deus caritas est* § 28, pp. 43-33: „Biserica nu poate și nici nu trebuie să ia în mână bătaia politică pentru a construi o societate cât mai dreaptă posibil. Nu poate și nici nu trebuie să înlocuiască statul. Dar nu poate și nici nu trebuie să rămână deoparte în lupta pentru dreptate. Trebuie să intre în această luptă pe calea argumentării raționale și trebuie să trezească acele forțe spirituale fără de care dreptatea, care implică și renunțări, nu se poate afirma și nici nu se poate dezvolta. Societatea dreaptă nu poate să fie opera Bisericii, ci trebuie realizată prin politică. Cu toate acestea, Biserica se implică în mod profund în favoarea dreptății, lucrând pentru deschiderea minții și a voinței la exigențele binelui” (BENEDICT XVI, *Deus caritas est*, trad. de pr. prof. dr. W. Dancă, Editura Presa Bună, Iași, 2006).

putem constata interesul și seriozitatea abordării politicului în gândirea catolică actuală. Desigur că între acești autori există evidente diferențe de ton și de stil, datorate itinerariului și orientării teologice a fiecăruia și, de asemenea, poziției diverse din care este proferat discursul în fiecare caz în parte. Dacă Metz sau Küng exprimă opinii ale unor universitari, discursul cardinalului Ratzinger are statutul normativ al autorității ierarhice. Dacă *teologia politică* se prezintă, la Metz, drept o versiune înnoitoare a anumitor teme teologice, la Küng raportul religiei cu politica decurge ca o consecință a unor teologumene din zona fundamentelor dogmatice, în timp ce în enciclica papală tonul este exortativ, iar ideile expuse se înscriu în tradiția doctrinei sociale a Bisericii Catolice, fiind perfect solidare cu textele anterioare ale magisteriului.

În încheierea acestor considerații, care invită mai degrabă la reflecție și la o ulterioară precizare a temei decât să propună soluții infailibile – fie ele ale teologilor sau ale autorității eclesiale – reamintesc un fragment dintr-un text publicat de Metz în 1967, intitulat *Problema unei „teologii politice”*, pasaj care își păstrează și azi caracterul profetic:

„Critica pe care Biserica o face societății va fi eficientă și credibilă pe termen lung dacă va fi purtată într-o măsură crescândă de o *opinie publică critică în interiorul Bisericii înseși*. Cine altcineva decât această opinie publică trebuie să aibă grijă pentru ca Biserica în calitate de instituție să nu aibă în sine ceea ce critică la alții? [...] Se vede astfel importanța unei critici lente cu ajutorul căreia să se facă simțite în Biserica însăși efectele unui climat de toleranță și de reconciliere. Biserica în calitate de instituție, ar trebui și ar putea să arate, în mod eficient și vizibil, că în interiorul ei sunt excluse anumite comportamente sociale precum rasismul, naționalismul și orice formă de dispreț față de oameni. Curajul pentru a forma o astfel de opinie publică ar putea proveni doar din încrederea într-o anumită transformare a instituțiilor eclesiale. Și această încredere este poate una dintre formele concrete cele mai importante ale trăirii noastre eclesiale în ziua de azi”¹.

Critica nu are, cu siguranță, nici primul și nici ultimul cuvânt în materie de religie – după Hans Urs von Balthasar, *doar iubirea fiind vrednică de crezare* –, însă idealul unei re-veniri continue la izvoarele credinței, inclusiv sub forma dictonului: *ecclesia semper reformanda*, nu face decât mai credibilă mărturia care ne este cerută.

¹ Johann Baptist METZ, *Sul concetto della nuova teologia politica 1967-1997*, tr. it., Queriniana, Brescia, 1998, pp. 21-22 (trad. noastră).